REFUTATION DE VON REICH SUR LA PROPHETIE DES ROMAINS DANS LE CORAN

I. LE CADRE MÉTAPHYSIQUE

Il part du postulat que Dieu, tel que le conçoivent les religions monothéistes, existe — une thèse qu'il affirme avoir démontrée dans d'autres vidéos. Soit, admettons ce postulat.

À partir de là, il soutient que si un phénomène inexpliqué se produisait (une rupture dans l'ordre habituel des choses), accompagnant une prétention à la prophétie, cela constituerait la preuve que Dieu soutient la personne associée à cet événement. En effet, selon lui, seul Dieu pourrait être à l'origine d'une telle rupture des lois naturelles.

A) Les contradictions internes.

Le cadre qu'il propose comporte toutefois de nombreuses incohérences et imprécisions.

S'il affirme que tout phénomène rompant l'ordre habituel des choses constitue une preuve de l'appui divin envers la personne qui en est témoin ou bénéficiaire, alors, par simple cohérence logique, le Dajjâl devrait lui aussi être considéré comme approuvé. Or, les hadiths le décrivent accomplissant des prodiges spectaculaires — faire tomber la pluie, faire pousser la végétation, exhiber une illusion de paradis et d'enfer, ou encore tenter de tuer puis de ressusciter un homme — tout en le qualifiant explicitement de trompeur, de faux messie et de plus grande épreuve (fitna) de la fin des temps. Autrement dit, la tradition sunnite rejette précisément l'idée que ces ruptures de l'ordre naturel valident la prétention de celui qui les accomplit.

Si l'on suit son raisonnement, il faudrait également admettre que les magiciens et sorciers — dont l'existence est reconnue dans la doctrine sunnite — bénéficient eux aussi de l'approbation divine, puisqu'ils réalisent des actes échappant à toute explication matérielle et testable.
De même, le mauvais œil, autre phénomène admis par la théologie islamique, devrait logiquement être perçu comme une manifestation conforme à l'agréement directe de Dieu, puisqu'il produit un effet réel sans cause matérielle apparente.

Enfin, de nombreuses voies spirituelles et traditions religieuses rapportent des expériences extraordinaires, souvent en contradiction les unes avec les autres sur le plan doctrinal.

Les pratiquants de la méditation bouddhiste, par exemple, témoignent fréquemment de visions ou de phénomènes sensoriels singuliers.

Dans le soufisme, les maîtres distinguent entre la grâce authentique (karāmāt), la magie (siḥr) et surtout l'istidrāj, c'est-à-dire la faveur trompeuse par laquelle Dieu laisse s'accomplir un

prodige pour éprouver ou égarer celui qui le vit. Ils mettent aussi en garde contre les dévoilements (kashf) susceptibles d'être illusoires.

De nombreuses ṭuruq soufies, parfois ouvertes à tous et même reconnues par de grands savants, témoignent de visions et d'expériences similaires — pourtant, leurs doctrines s'opposent souvent entre elles. Certaines de ces confréries spirituelles sont d'ailleurs bien connues, et presque tout le monde peut librement les rejoindre ou les quitter. Ce simple constat montre que l'existence de phénomènes spirituels ou « non ordinaires «, fussent-ils nombreux et sincèrement vécus, ne constitue en rien une preuve de validité doctrinale, ni le signe d'un appui divin exclusif.

Par ailleurs, Von Reich — ou quiconque d'autre — serait incapable de démontrer que des entités invisibles, comme les djinns, ne sont pas à l'origine d'une révélation religieuse ou d'un événement historique interprété comme miraculeux. Le Coran lui-même attribue aux djinns des capacités d'action sur le monde physique, comme dans le récit du prophète Salomon où l'un d'entre eux se vante de pouvoir déplacer le trône de la reine de Saba en un instant. Dès lors, rien ne permet d'exclure, selon ce cadre même, que de telles entités aient pu jouer un rôle — fût-il partiel ou trompeur — dans certains phénomènes historiques ou spirituels. Von Reich serait ainsi bien en peine de prouver que les djinns n'auraient pas pu, par exemple, apporter leur aide à l'Empire byzantin lors de la guerre contre les Perses, si l'on admet leur existence et leurs pouvoirs tels que décrits par le Coran lui-même.

B) L'inexplicable est-il forcément divin ?

On peut envisager d'autres explications non-prosaïques à certains phénomènes inexpliqués. Reconnaître que quelque chose dépasse nos connaissances actuelles n'implique pas forcément l'intervention de Dieu : il peut exister des formes d'agentivité non humaine ou non divine, capables d'interagir avec notre réalité d'une manière qui échappe encore à notre compréhension scientifique. Autrement dit, un phénomène « extraordinaire « ne prouve pas une cause « divine « : il peut simplement révéler une couche du réel encore inconnue.

Parmi ces possibilités, on peut imaginer :

1. Une ou plusieurs civilisations extraterrestres *(visiteurs exogènes avancés)*
   → Des êtres d'origine non terrestre, technologiquement supérieurs, dont les interventions pourraient être perçues comme des miracles ou des signes divins.
   → Certains pourraient agir volontairement pour observer, expérimenter ou influencer nos sociétés.

2. Des entités interdimensionnelles *(autres plans physiques)*
   → Des formes d'existence issues d'une dimension parallèle, coexistant avec la nôtre, capables d'interférer avec notre monde.

3. Une ultra-réalité *(hypothèse de la simulation)*
   → Notre monde serait une simulation complexe ; certains « miracles » seraient des anomalies, des messages ou des interventions du système sous-jacent.

4. Des formes de conscience désincarnées *(intelligences informationnelles/énergétiques)* → Des entités conscientes non biologiques, fondées sur l'énergie ou l'information, interagissant avec la matière ou la pensée humaine.
5. Des phénomènes issus de la conscience collective → Des champs mentaux produits par la concentration émotionnelle ou religieuse de grands groupes, pouvant générer des effets réels ou perceptifs.
6. Des humains voyageant dans le temps *(hypothèse rétrocausale)* → Des visiteurs issus du futur, dont les actions créeraient des événements perçus comme prophétiques ou miraculeux.

On pourrait également envisager la possibilité que la conscience elle-même dispose de capacités encore inconnues, lui permettant de se déplacer dans l'espace et le temps ou d'accéder à des informations autrement inaccessibles par des moyens matériels ou sensoriels. Autrement dit, certaines expériences pourraient découler non pas d'une révélation divine, mais d'un potentiel cognitif ou métaphysique propre à la conscience humaine, encore mal compris.

Dans la théologie sunnite, l'existence de l'âme (rûḥ) est une réalité admise : elle est considérée comme une substance immatérielle distincte du corps. Or, de nombreux témoignages de phénomènes de décorporation — expériences dites de « sortie du corps » ou de « voyage spirituel » — circulent depuis des siècles, y compris dans des contextes religieux ou mystiques. Si de tels phénomènes s'avéraient réels, ils impliqueraient la possibilité pour la conscience ou l'âme d'accéder à des informations par des voies non matérielles, autrement dit d'obtenir une connaissance indépendante des sens et du cerveau physique.

En définitive, admettre la réalité possible de phénomènes extraordinaires ne conduit pas nécessairement à en faire la preuve d'une révélation divine.

C) L'attitude face à l'inexpliqué.

Le cadre proposé par Von Reich repose encore sur un grave problème: il présuppose que tout phénomène inexpliqué, couplé à une prétention à la prophétie, constitue une preuve d'intervention divine. Or, le simple fait qu'un événement échappe à l'explication actuelle ne signifie en rien qu'il relève du surnaturel ; cela indique seulement que nos connaissances sont incomplètes ou nos données insuffisantes. Fonder une démonstration sur ce que l'on ignore revient à ériger l'ignorance en preuve, une démarche intellectuellement viciée connue sous le nom de « Dieu des lacunes «. L'histoire humaine regorge d'exemples où l'on a attribué à Dieu, aux anges ou aux esprits des phénomènes que la science a ensuite expliqués : la foudre, les éclipses, les aurores boréales ou les maladies mentales. Chaque fois, l'explication naturelle a remplacé l'hypothèse surnaturelle.

L'absence d'explication n'est pas une explication. Ce n'est pas parce qu'un phénomène n'est pas compris aujourd'hui qu'il est miraculeux par essence. Entre l'inexpliqué temporaire et

l'inexplicable absolu, Von Reich efface la nuance. Un phénomène peut rester obscur pour des raisons simples : manque de données, erreurs d'observation, méprises d'interprétation, ou interaction naturelle encore inconnue. L'histoire des sciences montre qu'un dossier apparemment solide, bien documenté et sincèrement étudié n'est pas pour autant exempt d'erreur ; il faut parfois des siècles pour disposer du cadre théorique permettant de comprendre ce que l'on observe. Croire qu'un événement complexe est d'origine divine simplement parce qu'il dépasse nos lois actuelles revient à fermer la porte à toute recherche, à substituer la foi à la curiosité. Un exemple simple de cela peut être l'origine des espèces : L'argument de la complexité du vivant a longtemps convaincu les civilisations successives qu'il s'agissait d'une preuve d'intervention divine. Ce n'est qu'avec Darwin, puis grâce à la génétique moderne, que furent mis au jour les mécanismes graduels de l'évolution. Ce qui semblait jadis inexplicable — et le demeure encore pour ceux qui ignorent ces processus ou invoquent la « complexité irréductible « — s'est révélé n'être que le produit d'un enchaînement naturel de causes.

Von Reich pourrait répondre que certains cas sont suffisamment bien documentés pour exclure le manque de données. Mais même une documentation détaillée ne garantit pas la justesse de la conclusion. Des phénomènes observés de manière rigoureuse ont été mal compris durant des siècles : on pensait autrefois que les pierres ne pouvaient tomber du ciel, jusqu'à ce que les météorites soient identifiées ; on voyait alors dans les comètes des signes de colère divine, avant d'en comprendre la nature astronomique. Ce n'est donc pas la quantité d'informations qui rend une explication vraie, mais la solidité du modèle interprétatif.

À cela s'ajoute le poids des biais cognitifs, particulièrement puissants lorsqu'il s'agit de religion. L'esprit humain cherche spontanément une intention derrière tout ce qu'il ne comprend pas : c'est le biais d'intentionnalité. Il retient surtout les faits qui confirment ses croyances et écarte les autres : c'est le biais de confirmation. Il estime qu'un événement extraordinaire doit avoir une cause extraordinaire : c'est le biais de proportionnalité. Dans un cadre religieux, ces biais se renforcent : la cohésion du groupe, l'autorité du prédicateur, la charge émotionnelle de la foi rendent une explication spirituelle immédiatement convaincante.

En réalité, la force apparente du discours de Von Reich vient de ces ressorts psychologiques : il donne au mystère une réponse simple et rassurante. Mais une hypothèse n'est pas solide parce qu'elle apaise, elle l'est parce qu'elle résiste à la vérification. Dire « Dieu l'a fait « n'explique rien : c'est une étiquette collée sur l'inconnu. Ce cadre, en apparence rigoureux, est donc profondément douteux. Il ne repose ni sur une méthode de connaissance, ni sur une démarche de vérité, mais sur un raccourci : dès qu'une chose dépasse notre entendement, il en conclut qu'elle confirme sa croyance. Or, la véritable rigueur intellectuelle consiste à reconnaître l'incertitude, à poursuivre l'enquête, et à admettre que l'ignorance n'est pas une preuve, mais un point de départ.

C'est aussi un défi adressé aux religions elles-mêmes, dans leur manière d'affirmer la vérité de leurs récits ou de leurs signes. Car si l'on reconnaît qu'un phénomène « extraordinaire » peut avoir de multiples causes non divines — qu'il peut être psychique, physique, interdimensionnel ou simplement inexpliqué — alors il devient pratiquement impossible, dans les cadres religieux actuels, de prouver de manière fiable l'origine divine d'un événement. Sans critère universel de

vérification, tout signe peut être trompeur, tout miracle contestable, et toute révélation sujette à l'erreur. Cela ne signifie pas qu'il n'existe rien de spirituel, mais qu'aucune tradition ne peut revendiquer, sur la seule base d'expériences privées ou inaccessibles à tous, un monopole du vrai.

Ce constat entraîne une conséquence majeure : sans preuve suffisante, il n'existe aucune responsabilité légale (taklif) légitime fondée sur la croyance. Une justice divine présuppose un monde où chacun dispose des mêmes moyens de connaître la vérité, ou du moins d'y accéder par un raisonnement équitable. Or, si la croyance repose sur des arguments discutables alors il devient impossible d'être tenu pour responsable de croire et d'observer les obligations qui découlent de cette croyance.

Passons désormais outre les limites de son cadre, et admettons, à titre d'hypothèse, que son raisonnement soit valide. Soit : un phénomène réellement inexplicable serait une preuve d'intervention divine. C'est une position qu'on peut comprendre : si quelque chose échappe radicalement aux lois connues de la nature, il est légitime de se demander si une autre cause, plus haute, pourrait être en jeu.

Mais pour que cette hypothèse tienne, encore faut-il que les faits eux-mêmes soient établis avec solidité. Il ne s'agit pas de tout remettre en cause, mais simplement de reconnaître qu'avant de conclure à l'inexplicable, il faut s'assurer que l'on a bien compris ce qui s'est produit. Cela demande de vérifier que les données sont fiables, que les témoins ont réellement observé ce qu'ils disent avoir vu, que les instruments n'ont pas faussé la perception, et qu'aucune explication naturelle plausible n'a été écartée trop vite.

En d'autres termes, si l'on veut affirmer qu'un miracle a eu lieu, il faut d'abord s'assurer que toutes les causes naturelles possibles ont été épuisées. Non pas par ultra-scepticisme, mais par respect pour la vérité elle-même. Car si un phénomène doit vraiment témoigner de quelque chose d'extraordinaire, il mérite que l'on s'y approche avec la plus grande rigueur — non pour le nier, mais pour être certain de ce que l'on affirme.

II. QUE DIT LA SOURATE ?

Von Reich se précipite et oublie de mentionner qu'il existe une variante (non-canonique) dans la sourate. En effet, une variante inverse la forme passive et actives, et dit donc « Les romains ont vaincu (*ghulibat* → *ghalabat*) (...) et dans quelques années ils seront les vainqueurs ».

Certains historiens estiment que cette variante est peu probable pour plusieurs raisons. Néanmoins cela reste un élément de spéculation et d'incertitude. Tant qu'on ne peut pas réfuter avec certitude cette variante, il est difficile d'argumenter sur la prophétie.

Comme il s'agit d'une variante jugé peu fiable selon l'état de la recherche actuelle, je ne comptes pas insister plus dessus, cela méritait seulement d'être souligné.

III. QUAND FUT REVELEE LA SOURATE ?

A) La datation zappé par Von Reich

Von Reich affirme, sans le démontrer, que la sourate fut révélée en 616. A cette époque les romains étaient effectivement dans une situation catastrophique. Les perses étaient au porte de Constantinople, ils avaient pris l'Egypte et dominaient le Levant. La situation a continué à s'empirer encore plusieurs années.

Sauf qu'il existe des sources qui donnent une autre date quant à la révélation de la sourate. En suivant cette date, la prophétie est bien moins « miraculeuse » (pour ne pas dire plus du tout).

Abū Saʿīd (al-Khudrī) a rapporté : « Le jour de Badr, les Romains remportèrent la victoire sur les Perses. Les croyants s'en réjouirent, puis la révélation suivante descendit : *« Alif Lām Mīm. Les Romains ont été vaincus…* jusqu'à Sa parole *: "et les croyants se réjouiront— du secours d'Allah."* « (Sourate ar-Rūm, 30:1-5). Il dit encore : "Les croyants furent donc heureux de la victoire des Romains sur les Perses." «

Source : *Jāmiʿ al-Tirmidhī*, n° 3192

Selon ce hadith, tenu pour authentique par plusieurs savants, la sourate n'aurait pas été révélée en 616 comme l'affirme Von Reich, mais huit ans plus tard, en 624, au moment où les Romains commençaient à relever la tête en infligeant des revers aux Perses. La formule « Les Romains ont été vaincus « ne répondait donc pas à un événement tout récent : elle rappelait une défaite passée, tandis que la sourate annonçait qu'après leur humiliation au Levant, les Romains finiraient par l'emporter sur les Perses.

En 624, malgré ces premiers succès, l'ensemble du théâtre restait défavorable aux Byzantins : Jérusalem demeurait occupée depuis 614 et l'Égypte était tombée entre 619 et 621. (Événements : après la campagne de 622 en Asie Mineure, Héraclius mène en 624 une offensive jusqu'en Arménie et en Adurbadagan, frappe des centres perses — notamment autour de Ganzak — et détruit le sanctuaire de Takht-e Soleyman, ce qui entame le prestige de Khusro II sans renverser immédiatement l'équilibre.)

Mais la conjoncture de 624 n'était plus celle des années 613–619 : on n'était plus dans une spirale de pertes ininterrompues. L'armée impériale avait retrouvé de la mobilité, portait la guerre sur des terres perses et n'était plus cantonnée à défendre l'Anatolie, alors qu'avant les premières contre-offensives d'Héraclius la Syrie-Palestine, Jérusalem puis l'Égypte avaient été perdues et des forces sassanides avaient atteint Chalcédoine, face à Constantinople. Les campagnes d'Héraclius après 622 inversent la dynamique, rendant un redressement pensable — a fortiori pour des croyants convaincus que Dieu les soutient ou que l'Empire romain doit perdurer jusqu'à la fin des temps.)

Von Reich lui-même, sans s'en rendre compte, apporte des arguments en faveur de cette datation en faisant des parallèles entre cette sourate et celles révélés à la même période.

Cette seule source illustre à quel point un simple changement de repère chronologique peut modifier en profondeur l'interprétation de la sourate — notamment quant à la victoire évoquée

—, et montre aussi comment Von Reich sélectionne et oriente les éléments qui l'arrangent afin de présenter une lecture favorable à l'islam.

B) Critique des sources utilisées par Von Reich pour dater la sourate.

Concernant le hadith rapportant le pari d'Abou Bakr avec les Qurayshites — qui situerait la révélation de la sourate avant l'Hégire —, même les savants sunnites ne s'accordent pas à le considérer comme authentique de manière incontestable (Sahih ; Thirmidhi le juge Hasan Sahih Gharib). Et quand bien même ils le feraient, ce récit resterait un *khabar āḥād*, c'est-à-dire un témoignage isolé transmis par un nombre restreint de rapporteurs. Or, en science du hadith, un *khabar āḥād* n'engendre qu'une connaissance dite *ẓannī*, c'est-à-dire probable ou conjecturale, et non certaine. Une démonstration de type miraculeux (*iʿjāz*) ne peut reposer sur une donnée de cette nature : elle exige une preuve *qaṭʿī*, c'est-à-dire catégorique, certaine et indiscutable. En dessous de ce degré de certitude, nul ne peut être tenu d'y adhérer comme à une vérité démontrée.

En plus de la question de l'authenticité et de la valeur probante du Hadith, on peut faire quelques critiques et remarques quant à ce hadith. Premièrement, il y'a des contradictions entre les versions :

Dans la version rapportée d'Ibn ʿAbbâs rapporté d'après Sa'id ibn Jubayr ②, le pari naît d'une conversation privée : ce sont les polythéistes qui, après avoir entendu Abû Bakr défendre la prophétie coranique, lui proposent directement un pari — une discussion entre quelques hommes, rapportée ensuite au Prophète. Dans celle de Niyâr b. Mukram ③, au contraire, tout commence par une proclamation publique : Abû Bakr parcourt La Mecque en récitant le verset *« Alif Lâm Mîm. Les Romains ont été vaincus… «*, et c'est alors que les Quraysh, interpellés par cette annonce, le défient : « Eh bien, parions ! « Ainsi, l'initiative est tantôt privée et spontanée, tantôt publique et réactive.

Les conditions du pari diffèrent elles aussi. Dans la version ②, Abû Bakr fixe la durée à cinq ans, mais le Prophète lui conseille ensuite d'élargir le délai, lui rappelant que le mot *biḍʿ* désigne une période inférieure à dix ans. Dans la version ③, les Quraysh eux-mêmes proposent de couper la poire en deux : *« biḍʿ signifie entre trois et neuf ans, prenons le milieu : six ans «* ; Abû Bakr accepte cette estimation. On a donc cinq ans dans la première narration, six ans dans la seconde — contradiction directe sur la durée initiale.

Enfin, les conséquences du pari divergent encore. Dans la version ②, le Prophète intervient avant la fin du délai, reprochant à Abû Bakr de ne pas avoir été plus prudent et de ne pas avoir choisi une durée plus longue ; le sens est que le pari pouvait encore être prolongé « jusqu'à moins de dix ans «. Dans la version ③, au contraire, six ans passent sans victoire romaine ; les polythéistes réclament leur gain et remportent la mise. Mais l'année suivante, à la septième, les Romains l'emportent enfin sur les Perses, et les croyants reprochent alors à Abû Bakr d'avoir limité le délai à six ans seulement. Autrement dit, dans la seconde narration Abû Bakr perd d'abord, puis la

prophétie s'accomplit tardivement ; dans la première, la durée est ajustée avant terme pour préserver la cohérence de la promesse.

Un autre point de divergence notable entre les versions concerne la définition du terme coranique « biḍʿ «, c'est-à-dire la durée annoncée pour la revanche des Romains. Dans la version de Oubaydullah d'après Ibn 'Abbas (①), cette précision vient directement du Prophète lui-même, qui explique à Abû Bakr que *biḍʿ* désigne une période comprise entre trois et neuf ans, tout en lui reprochant de ne pas avoir été plus prudent dans le choix du délai. Dans la seconde (②), c'est Saʿīd ibn Jubayr, un transmetteur de la génération suivante, qui commente le verset en disant que *biḍʿ* signifie simplement « moins de dix « — formule plus vague, qui ne provient plus directement du Prophète (même si la version semble assez proche de la première) mais d'un commentaire. Enfin, dans la troisième version (③), ce sont les Quraysh eux-mêmes qui invoquent cette notion : ils affirment que *biḍʿ* couvre une durée de trois à neuf ans, puis proposent d'en retenir le milieu, soit six ans, comme base du pari. Ainsi, selon la version retenue, l'explication du mot-clé peut venir du Prophète, d'un tābiʿī, ou même des polythéistes, et la plage chronologique varie entre « de trois à neuf ans « et « moins de dix ans «, ce qui illustre une hétérogénéité évidente dans la transmission du récit. Ce point de divergence peut même nous amener à suspecter que ces versions ont été inventés pour apporter une norme précise au terme *biḍʿ*, et ce afin de justifier certains lectures et interprétations sur la prophétie. En effet, il est difficilement compréhensible qu'Abou Bakr ait limité son pari à cinq ans s'il connaissait réellement le sens du terme. Et il encore plus improbable qu'Abou Bakr ignorait le sens.

Les récits divergent également sur le moment exact où les Romains remportent leur victoire. Dans la version (②), le narrateur Sufyân précise que la revanche byzantine aurait eu lieu le jour même de la bataille de Badr, établissant ainsi une coïncidence symbolique : au moment où les musulmans triomphaient à Badr, les Romains l'emportaient sur les Perses, accomplissant simultanément la prophétie du Coran. À l'inverse, la version (③) situe la victoire romaine une année après l'expiration du pari, soit à la septième année après la révélation, après qu'Abû Bakr eut déjà perdu sa mise à la sixième année.

En somme, la datation avancée par Von Reich repose sur une lecture sélective et fragile des sources. Si l'on retient la datation de 624 pour la révélation de la sourate, la portée miraculeuse du passage s'en trouve considérablement réduite. À cette époque, la situation militaire de Byzance, bien que toujours fragile, commençait déjà à s'améliorer : Héraclius avait repris l'initiative et ses premières victoires rendaient tout à fait plausible un redressement romain. La prophétie cessait donc d'être une annonce improbable pour devenir une prévision réaliste, conforme à la tendance des événements. Quant au hadith situant la révélation avant l'Hégire, il ne possède pas la solidité nécessaire pour contrecarrer cette lecture : ni unanimement authentifié, ni établi de manière certaine, il repose sur des transmissions isolées et contradictoires. Rien ne permet donc d'affirmer avec certitude que la sourate fut révélée en 616, et encore moins d'en faire la preuve d'un miracle.

IV. LA SIGNIFICATION DE *ADNA AL-ARḌ*

Von Reich et ses copains balayent d'un revers de main l'interprétation « La plus proche » au profit de « la plus basse » avec des arguments plus risibles les uns que les autres. Nous allons démontrer que non seulement l'interprétation la plus solide est bien celle qui dit « la plus proche » et que « la plus basse » est une interprétation faible sans aucun fondement historique. Nous verrons également le deux poids deux mesures de Von Reich et comment il sélectionne arbitrairement les sens et interprétations qui l'arrange.

Le mot « adnā « (أدنى) dans l'expression coranique « fī adnā al-arḍ « (30:3) signifie, sans la moindre ambiguïté grammaticale, « la région la plus proche «, et non « la plus basse « au sens d'altitude. Cette lecture n'est pas une opinion moderne, mais le consensus des grammairiens et exégètes arabes depuis le premier siècle de l'islam. Le mot dérive de la racine d-n-w (دنوّ), qui exprime l'idée de proximité, d'abaissement ou de petitesse, selon le contexte.

L'usage du Coran lui-même confirme cette logique. *Adnā* est utilisé ailleurs avec le sens de « plus proche « ou « plus approprié « : *"qāba qawsayn aw adnā"* (53:9) – "à deux arcs ou plus près" ; *"dhālika adnā an yuʿrafna"* (33:59) – "cela est plus à même qu'on vous reconnaisse" ; *"wa adnā allā tartābū"* (2:282) – "cela est plus propre à éviter le doute". Jamais le mot ne désigne une profondeur physique. Pour signifier "le plus bas" au sens topographique, le Coran emploie d'autres racines, notamment asfal (أسفل) : *"fī al-darak al-asfal mina al-nār"* – "dans les degrés les plus bas du feu" (4:145) ou *"raddnāhu asfala sāfilīn"* – "le plus bas des bas" (95:5). Si le texte avait voulu désigner une altitude basse, il aurait dit *asfal al-arḍ*, pas *adnā al-arḍ*.

Les autorités linguistiques sont unanimes. Le *Lisān al-ʿArab* définit *adnā* comme « *aqrab* « — "plus proche" — et, secondairement, "moins noble", "inférieur". Le *Qāmūs al-Muḥīṭ*, *al-Maʿānī*, *Lane's Lexicon* et *Hans Wehr* donnent la même hiérarchie sémantique : *near/nearest*, puis *lower/lesser* (qualitatif, non spatial

Les grands exégètes confirment cette lecture. Al-Ṭabarī écrit que les Romains furent vaincus *"fī arḍ ash-Shām al-adnā ilā arḍ al-ʿArab"* — "dans le territoire de Syrie le plus proche des terres arabes" — et cite Buṣrā et Adhriʿāt, deux cités frontalières. Ibn Kathīr reprend la même formulation : "dans la partie la plus proche du Shām", expliquant que c'est la zone limitrophe de l'empire perse où s'étaient affrontées les armées. Al-Qurṭubī, Zamakhsharī et al-Bayḍāwī reprennent exactement cette lecture. Aucun n'évoque une altitude. Dans la langue des Arabes du VII[e] siècle, *adnā* s'entendait naturellement comme *aqrab* — "le plus proche de nous" — pas comme *asfal* — "le plus bas".). Ce consensus est si fort que les commentateurs anciens n'en discutent même pas : ils supposent d'évidence que *adnā al-arḍ* désigne la région du Levant la plus proche des Arabes, c'est-à-dire la Syrie méridionale et la Palestine. Le tafsir al-Jalalayn et le tafsir de Tantawi disent clairement que *adnā* dans la sourate Ar-Rum est synonyme de *aqrab*. Plus récent le tafsir de Ibn 'Ashour confirme encore cela.

La fameuse interprétation « scientifique » moderne selon laquelle *adnā al-arḍ* annoncerait miraculeusement la dépression de la mer Morte n'est apparue qu'à l'époque contemporaine, chez des vulgarisateurs comme Zaghloul al-Najjar. Elle repose sur une lecture anachronique. Ni la grammaire, ni la tradition exégétique ne lui donnent appui. Les Arabes du temps du Prophète

n'auraient jamais compris *adnā al-arḍ* comme « la terre la plus basse en altitude ». En somme, tout, dans le texte, la structure, le vocabulaire et la tradition, impose le sens de « la terre la plus proche « — c'est-à-dire la région du Levant voisine de l'Arabie, où s'affrontaient alors Romains et Perses.

Von Reich s'appuie sur quelques occurrences où *adnā* est employé dans le Coran ou les hadiths, prétendant qu'il y signifie « plus bas «. Mais les exemples qu'il avance concernent en réalité des contextes d'infériorité de rang ou de valeur, non d'altitude : *adnā* y désigne un niveau inférieur — comme lorsqu'il s'applique au monde d'ici-bas (*ad-dunyā*) ou aux degrés du Paradis — jamais un relief géographique. Notre monde est appelé *Al-Adnā* car il fait partie du premier ciel, il y' a un ordre, un rang, pas seulement le fait que c'est le monde le plus bas. En d'autres termes, il n'a présenté aucun exemple authentique, ni coranique ni prophétique, où *adnā* serait employé dans une acception purement topographique.

Von Reich poursuit en affirmant que si Jérusalem est appelée dans le Coran al-Masjid al-Aqṣā — « la mosquée la plus éloignée « — alors il serait incohérent que la même région soit qualifiée dans un autre verset de « adnā al-arḍ «, c'est-à-dire « la plus proche «. Cet argument repose cependant sur une confusion grammaticale et contextuelle.

D'une part, les deux expressions ne parlent ni du même repère ni du même sujet. Dans *al-Masjid al-Aqṣā* (17 :1), le point de référence est La Mecque, d'où le Prophète est censé partir : *Aqṣā* signifie alors « la plus éloignée (mosquée) « par rapport à La Mecque. En revanche, dans *fī adnā al-arḍ* (30 :3), le repère implicite est l'Arabie dans son ensemble, et la comparaison s'applique non pas à un édifice religieux mais à l'ensemble d'un territoire : la Syrie-Palestine, région la plus proche des Arabes parmi les terres de l'Empire byzantin. Il n'y a donc aucune contradiction, simplement deux comparatifs relatifs à des contextes différents.

Il utilise un poème qui serait une preuve de l'utilisation du terme *adnā* comme signifiant « plus bas » dans un contexte topographique. Mais il ne sait pas lire l'arabe. Voici ce que dit le poème :

فتى السن كهل الحلم تسمع قوله ... يوازن أدناه الجبال الرواسيا

Jeune par l'âge, vieux par la sagesse ; quand tu l'écoutes, **le moindre de ses propos** fait contrepoids aux montagnes inébranlables.

« أَدناهُ » renvoie à « قوله » (sa parole) — pas aux montagnes.

Pas de contexte topographique et cela ne serait constituer un argument ici.

Et il se contredit dans ses explications sur *adnā*, par rapport à ce qu'il affirme à propos de *ghalaba*. En effet, si *ghalaba* signifie une domination totale et non une simple victoire militaire, alors ce terme ne peut pas désigner les succès remportés dans la vallée du Jourdain, puisque, comme il le reconnaît lui-même, la situation y était encore instable en 614. Ou alors il faut qu'il clarifie son point.

Pour conclure je citerai le docteur Ḥātim al-Qurašī chercheur et enseignant saoudien spécialisé dans le tafsīr et les sciences du Coran :

> *« De plus, le mot « al-adnā «, dérivé de dana / dunūw (« s'approcher «), n'est jamais attesté dans les dictionnaires avec le sens de "le plus bas" ou "ce qui est en contrebas". (…) En conséquence, invoquer le verset de la sourate ar-Rūm { فِي أَدْنَى الْأَرْضِ } comme une preuve d'un miracle scientifique est infondé, car le mot "adnā" ne signifie jamais "le plus bas" en arabe. — Et Allah est plus savant. »*

Voilà sur quoi Von Reich base sa religion : sur des mensonges !

Je conclurai avec le tafsir de Qurtubi :

> *Son sens est : Plus proche (Aqrab)*
>
> *Ibn ʿAṭiyya a dit : « Si l'événement s'est produit à Adhriʿāt (au sud de la Syrie), alors c'est bien la terre la plus proche par rapport à La Mecque. «*
>
> *C'est de ce même lieu qu'a parlé Imruʾ al-Qays dans son vers :* Je l'ai contemplée depuis Adhriʿāt et ses habitants, à Yathrib (Médine), dont la demeure la plus proche est visible de haut.

Lui qui cite des poèmes…

V. LE SENS DU MOT *ARḌ* DANS LE CORAN ET LES CONNAISSANCES GEOGRAPHIQUES DES ARABES A L'EPOQUE DE LA SOURATE *AR-RUM*.

A) Où les romains ont-ils été vaincus ?

Von Reich essaye encore de courir plus vite que le vent encore une fois, mais là encore on va le rattraper facilement.

Il passe plusieurs minute à expliquer que le bassin de la mer morte est bel et bien scientifiquement le point le plus bas sur des terres émergées sur la planète. Sauf qu'il oublie un détail peut-être pas important pour lui : prouver que la victoire perse a eu lieu à cette endroit. En effet, c'est très discutable, pour pas dire qu'il dit n'importe quoi.

Entre les années 613 et 616, l'Empire sassanide remporta une série de victoires spectaculaires sur les Byzantins, qui marquèrent le point le plus bas de la puissance impériale d'Héraclius. En 613, les Perses remportèrent une victoire décisive près d'Antioche, ouvrant la voie à l'effondrement de la Syrie byzantine. Les grandes villes tombèrent les unes après les autres : Damas, Apamée et Émèse (Homs) furent conquises peu après. L'année suivante, en 614, les troupes de Chosroès II prirent Jérusalem après un siège sanglant ; la ville fut pillée et la "Vraie Croix" emportée à Ctésiphon. Peu après, la cité côtière de Césarée Maritime tomba à son tour, consolidant la domination perse sur toute la Palestine. En 615 et 616, les armées sassanides poursuivirent leur offensive jusqu'en Anatolie, atteignant Chalcédoine, face à Constantinople même.

Ces victoires, bien attestées par les sources byzantines et orientales, se situent donc pour l'essentiel en Syrie du Nord, en Palestine montagneuse et sur la côte méditerranéenne, et non dans la région de la mer Morte. La bataille d'Antioche, la chute de Damas et la prise de Jérusalem furent les épisodes les plus marquants, mais aucun ne se déroula dans le bassin de la mer Morte.

Même Jérusalem, parfois invoquée à tort dans ce contexte, se trouve à environ 750 mètres d'altitude, bien au-dessus du niveau de la mer, et non dans la dépression du Jourdain.

Ainsi, la chronologie comme la géographie des succès perses entre 613 et 616 contredisent clairement l'affirmation selon laquelle la défaite des Byzantins aurait eu lieu "dans la région la plus basse de la Terre". Les affrontements décisifs se situent à des centaines de kilomètres au nord ou en altitude, bien loin du littoral de la mer Morte. Rien, dans les faits historiques connus, ne permet donc de relier la prophétie de la sourate *Ar-Rûm* à une référence topographique précise à cette zone. Tout cela vaut d'autant plus que nous ne savons pas à quelle défaite précise des Byzantins le Coran fait référence — ni même si le texte vise une bataille identifiée plutôt qu'une série de revers. La formule « *ghulibat ar-Rûm* « peut très bien désigner un état de fait (les Romains ont été mis en échec) sur une période et un théâtre d'opérations étendus (Syrie, Palestine, Anatolie), sans ancrage ponctuel. Dans ce cadre, vouloir arrimer le verset à un lieu unique — a fortiori à la dépression de la mer Morte — relève d'une sur-interprétation : tant que l'événement visé n'est pas identifié, on ne peut pas en tirer d'argument topographique, chronologique ou "miraculeux" solide.

Autrement dit, l'incertitude sur l'objet historique du verset (bataille unique vs. campagne, ville X vs. région Y, année Z vs. fourchette d'années) désamorce l'argument qui prétend déduire du texte une localisation précise. Sans événement déterminé, aucune preuve de lieu ; sans preuve de lieu, aucune validation de la thèse « mer Morte = *adnā al-arḍ* ». Cette indétermination de départ suffit à ruiner la prétention d'y voir une prédiction cartographiable.

B) Les arabes croyaient-ils que la terre la plus basse était situé quelque part au Hijaz ?

Von Reich utilise un poème de Abū ʿAdī al-Namirī (أبو عدي النمري) rattaché à la tribu des Banū Namir, que certaines traditions régionales ou généalogiques associent aux Banū Azd.

Le vers incriminé —

» تُهامِيَّةُ الأَدنى حِجازِيَّةُ الذُرى «

Selon lui cela prouverait que les arabes ne croyaient pas que la terre la plus basse était situé dans le bassin de la mer morte, mais dans la plaine de Tihama.

Dans les dictionnaires arabes classiques, le mot أدنى (adnā) dérive de la racine دنوّ (d-n-w), qui exprime avant tout l'idée de proximité. Le *Lisān al-ʿArab* définit *dunuw* comme « s'approcher « ou « être proche «, et précise que *adnā* est son comparatif et superlatif, c'est-à-dire « plus proche « ou « le plus proche «. Les lexiques modernes comme *al-Maʿānī*, *Lane's Lexicon* ou *Hans Wehr* confirment ce sens premier, en ajoutant parfois des valeurs secondaires comme « inférieur « ou « moindre «, mais jamais « plus bas en altitude « dans un sens géographique. Certains ouvrages notent en effet qu'*adnā* peut désigner, par extension, la partie inférieure d'une chose, par opposition à sa partie haute (*asfal* ou *aʿlā*), mais il s'agit alors d'un usage relatif, non d'une description topographique ou absolue.

Dans le vers تُهامِيَّةُ الأَدنى حِجازِيَّةُ الذُرَى, le mot *adnā* prend précisément ce sens relatif : il désigne le bas du corps de la chamelle, la partie proche du sol, par opposition à *al-dhurā* (« les cimes «,

pluriel de *dhurwa*, qui désigne le haut du garrot ou de la bosse). L'auteur décrit la monture idéale : sa partie basse (*adnā*) évoque la robustesse et la finesse des chamelles de Tihāma — la plaine côtière basse et chaude —, tandis que sa partie haute (*dhurā*) rappelle la prestance et la force des chamelles du Ḥijāz, région montagneuse. L'expression ne parle donc pas d'altitude terrestre mais de morphologie animale, dans une opposition stylistique « bas/haut ». Dire qu'elle prouve que *adnā* signifie « le plus bas « en soi, ou que les Arabes croyaient Tihāma être "la région la plus basse du monde", revient à confondre image poétique et mesure géographique.

Dans le Coran, le mot *adnā* conserve son sens premier de proximité. Les versets 53:9, 33:59 et 2:282 l'emploient avec les significations « plus près «, « plus approprié «, « plus convenable «. C'est ce même usage qu'on retrouve dans 30:3 (*fī adnā al-arḍ*), où tous les exégètes anciens — *al-Ṭabarī*, *Ibn Kathīr*, *al-Qurṭubī*, *Zamakhsharī* — interprètent « dans la terre la plus proche «, c'est-à-dire le territoire du Levant, limitrophe de l'Arabie, théâtre des guerres perso-byzantines.

C) Que savaient-on à l'époque ?

Auteurs gréco-romains (Strabon, Pline, Tacite) décrivent la singularité de la mer Morte (salinité extrême, bitume, flottabilité) et son bassin déprimé, sans affirmer qu'elle est *le* point terrestre le plus bas (concept et mesures manquants à l'époque).

On savait donc qu'elle était très basse, mais évidemment, pas comme une connaissance absolue que c'est le point le plus bas sur Terre. Néanmoins l'absence de connaissance absolue sur le sujet à l'époque n'est pas une preuve en faveur de Von Reich.

D) Le sens de Arḍ dans le Coran

Dans le Coran, الأرض (al-arḍ) n'a pas un seul sens « terre émergée « contrairement à ses prétentions. Le mot est polyvalent et son sens se règle par le contexte.

La Terre (cosmos) opposée aux cieux : « خلق لكم ما في الأرض جميعًا ثم استوى إلى السماء » (2:29), « الأرض بعد ذلك دحاها » (79:30). Ici, *al-arḍ* désigne l'ensemble du monde terrestre (mer comprise), par opposition à *as-samā'* (le ciel).

De plus même quand on prend le sens de terre émergée (land en anglais). Cela n'indique pas toujours un sens absolu :

21:71 « *ilā al-arḍi allatī bāraknā fīhā* « = le pays béni (traditionnellement, le Šām) ; 7:110 et 20:63 où Pharaon dit « *min arḍikum* « = votre pays (l'Égypte) ; 12:56 « *makkanā li-Yūsuf fī al-arḍ* « = la terre du récit, c.-à-d. l'Égypte contextuellement ; 33:27 « *awrathakum arḍahum…* « = leur terre (les territoires des tribus de Médine) ; 28:57 « *min arḍinā* « = notre pays (les Quraysh parlant de La Mecque et de son territoire). Ces emplois montrent que *al-arḍ* peut signifier une entité géopolitique locale (Šām, Égypte, Ḥijāz/Mecque, Médine).

28:5-6 ونجعلهم الوارثين... ونُمكّن لهم في الأرض

الأرض يرثها عبادي الصالحون **21:105**

إن الأرض لله يورثها من يشاء **7:128**

Von Reich doit donc comprendre le verset 2:19 comme une affirmation littérale et absolue, selon laquelle les mécréants enfonceraient entièrement leurs doigts dans leurs oreilles — une interprétation pour le moins douloureuse…

Ainsi, même si on admet l'interprétation sur Adna, non seulement Von Reich sélectionne le sens de Arḍ, celui qui l'arrange, mais en plus détermine sans discuter qu'il s'agit d'une affirmation absolue.

Du haut niveau…

VI. LA DIMENSION TEMPORELLE ET PREDICTIVE DE LA SOURATE *AR-RUM*

A) Le sens de bid' et interrogations

En bref : la majorité des exégètes et lexicographes donnent à بِضع (biḍ‘) l'idée d'un petit nombre inférieur à dix, souvent "de 3 à 9" — mais ce n'est pas unanimement fixé et plusieurs autorités signalent que le terme n'est pas un chiffre précis, même si il semble qu'il y'est un consensus pour dire que cela ne va pas au-delà de 10.

Aṣ-Ṣiḥāḥ d'al-Jawharī définit « biḍ‘ dans le dénombrement… entre trois et neuf « (وهو ما بين الثلاث إلى التسع) ; il note aussi les tours *biḍ‘a ‘ashar* (13–19) où le mot "biḍ‘" ne s'emploie plus au-delà de la dizaine, ce qui confirme la plage "<10"

Lisān al-ʿArab regroupe plusieurs avis : « entre trois et dix «, « entre trois et neuf «, « entre quatre et neuf « ; al-Farāʾ : « entre trois et moins de dix « ; Shammar : « pas moins de trois, pas plus de dix « ; Abū ʿUbayda va jusqu'à « ce qui n'atteint ni la dizaine ni sa moitié « (= petite quantité, sans précision numérique).

On peut affirmer avec assurance que *biḍʿ* désigne un petit nombre inférieur à dix, généralement compris comme trois à neuf, mais il serait excessif d'en faire une preuve catégorique qu'à l'époque du Prophète il excluait toujours toute valeur égale ou supérieure à dix, dans tous les contextes et tous les usages. Ce que l'on peut établir avec certitude, c'est que le terme renvoie à une période limitée, et non à plusieurs décennies.

Dès lors, une question se pose : si l'auteur de la prophétie connaissait la date exacte de la victoire, pourquoi ne pas l'avoir indiquée plus précisément ? Même s'il s'agit d'un délai relativement court pour l'époque, l'expression laisse une marge d'incertitude qui élargit les possibilités d'interprétation. Cette imprécision accroît mécaniquement la probabilité de voir la prédiction se réaliser, contrairement à une annonce datée. Il est donc raisonnable d'y voir une prédiction audacieuse, mais non la preuve d'un miracle.

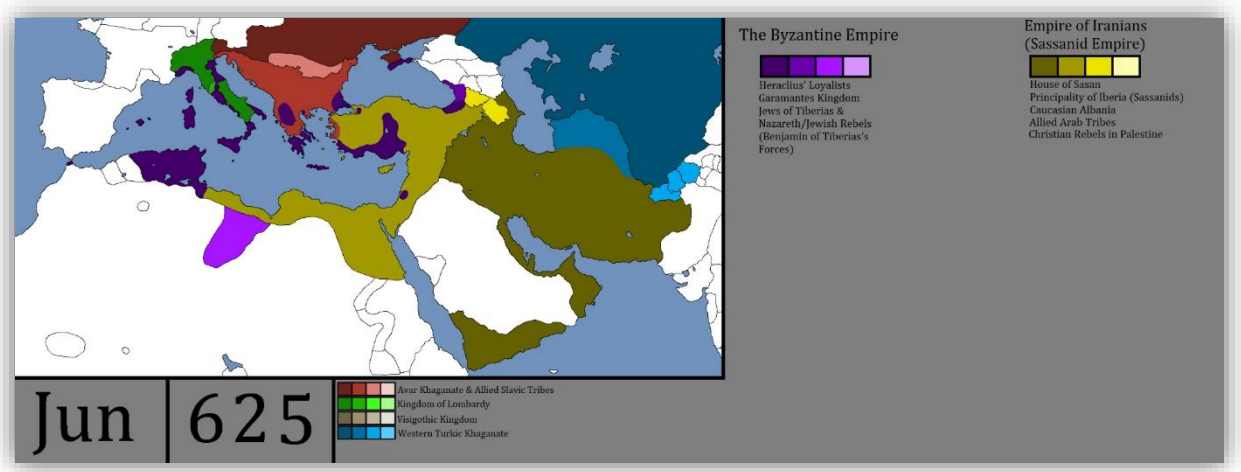
B) Choix arbitraire et contestable des dates.

Nous avons déjà vu que Von Reich choisi arbitrairement les dates de la victoire perse et de la révélation, et que les sources sur la date de révélation de la sourate ne sont pas consistantes. Mais il en fait de même avec la signification même de victoire.

Il affirme que la domination n'est pas complète avant 616 afin de justifier le fait que la sourate ne soit révélée qu'à ce moment et pas avant en 614. Or il affirme que la victoire romaine à eu lieu la même année que Badr en 624 avec la victoire à Ganzak, grand coup symbolique contre les Perses zoroastriens.Mais le raid d'Héraclius sur Ganzak et la destruction du grand temple du feu sont un succès symbolique et religieux, pas une bataille anéantissant l'armée sassanide ni domination. Les sources oscillent entre 623 et 624 pour le sac d'Ādur Gušnasp ; bâtir une « précision prophétique « sur une date elle-même incertaine est fragile. (Iranica donne 623 ; des travaux modernes retiennent 624.)

Après le raid de Ganzak et la destruction du temple d'Ādur Gušnasp (623/624), l'Empire sassanide gardait l'ascendant stratégique : il tenait toujours Syrie, Palestine et Égypte, et put même coordonner, deux ans plus tard, le siège de Constantinople (626) avec les Avars, tandis que Shahrbarāz campait à Chalcédoine en face de la capitale. L'attaque d'Ādur Gušnasp fut un succès symbolique sans renversement immédiat du rapport de forces ; dès l'hiver suivant, Khosrô II dépêcha trois armées (Shahrbarāz, Shāhīn, Shahraplakan) pour cerner et détruire l'armée d'Héraclius dans le Caucase, ce qui montre que les Perses conservaient une capacité offensive intacte. Même après l'échec du siège de 626, « la guerre restait indécise « et l'empereur était encore en campagne à l'Est ; la bascule décisive ne viendra qu'avec Ninive (12 déc. 627), puis la prise de Dastagird et la chute de Khosrô II en février 628.

Au début de l'année 628, Héraclius atteint enfin le cœur du royaume sassanide et s'empare du prestigieux palais royal de Dastagird, résidence favorite de Khosrô II. L'armée byzantine y pénètre après sa victoire de Ninive et met à sac le complexe palatial, pillant les trésors royaux et libérant les prisonniers byzantins que les Perses y détenaient. Devant l'avancée foudroyante de l'empereur, Khosrô II prend la fuite vers Ctésiphon, tandis que le moral perse s'effondre. La plupart des historiens situent la prise de Dastagird autour du 6 janvier 628, événement considéré comme le coup de grâce porté à la puissance sassanide et prélude immédiat à la révolte du prince Kavadh II, qui renversera son père quelques semaines plus tard. Si une victoire byzantine doit être choisis, c'est clairement celle-ci.



Cette carte illustre la situation approximative de la domination byzantine un an après le raid de Ganzak : à ce stade, les Romains n'avaient ni remporté la guerre ni rétabli leur autorité sur les territoires perdus, ni rien, tout était encore à faire. L'année suivante, les Perses assiégeaient même Constantinople. Ainsi, selon les définitions et la chronologie retenues par Von Reich, le Coran aurait manqué sa prophétie, puisque dix ans après 616, les Byzantins n'avaient toujours pas remporté la victoire annoncée. En revanche, si l'on adopte la datation de 624, la prédiction demeure encore plausible — mais comme cela a déjà été souligné, elle perd alors tout caractère véritablement miraculeux puisque les byzantins avaient déjà relevé la tête et infligés plusieurs revers aux perses.

C) La question de la prédictibilité des évènements.

Admettons d'abord l'hypothèse selon laquelle la sourate aurait été révélée en 616. Il est vrai que, vue de l'extérieur — qu'il s'agisse d'un observateur perse, neutre ou moderne —, la remontée des Byzantins apparaît comme un exploit spectaculaire, presque inimaginable à une époque où leur empire semblait voué à l'effondrement. Une telle inversion de situation pouvait aisément passer, pour un esprit impressionné, pour un événement miraculeux. Toutefois, cette lecture néglige plusieurs éléments essentiels que Von Reich et la plupart des apologètes musulmans omettent de considérer, et qui relativisent fortement le caractère extraordinaire et imprévisible de cette prétendue prophétie.

L'argument « c'était imprévisible, donc miraculeux » ne tient pas bien si l'on replace la prophétie dans l'ambiance intellectuelle et religieuse du VII^{e} siècle.

Tout d'abord, les prophéties à l'époque, il n'existait que ça. C'était la mode apocalyptique de l'époque. Les « prophéties » et annonces circulent alors dans plusieurs milieux chrétiens (grecs et syriaques), parfois en plein cœur des événements. À Constantinople même, durant la guerre, des homélies et panégyriques proclament la victoire impériale avant qu'elle ne soit acquise. L'homélie attribuée à Théodore le Syncelle lors du siège de 626 s'appuie sur Isaïe pour annoncer la délivrance de la Ville par Dieu et la Vierge, et la retraite honteuse des assaillants : c'est une prédication performative de victoire au moment où l'issue est encore incertaine. L'analyse de

Michael Whitby montre que cette homélie et les poèmes de Georges de Pisidie participent d'un véritable discours public de victoire.

Parallèlement, dans les milieux syriaques du VII^{e} siècle, une littérature apocalyptique foisonne : Tommaso Tesei a montré que le passage coranique de Q 30:2-7 (« Les Romains vaincront ») s'inscrit dans un horizon de « politique eschatologique » où circulent d'autres prophéties sur la même guerre — légendes alexandrines réécrites, homélies pseudo-éphrémiques, etc. Certaines annoncent la défaite puis la victoire des Romains avant la Fin, selon un schéma parallèle ; Tesei relève même un écho à une « prophétie » attribuée à Khosrow II chez Théophylacte Simocatta. Beaucoup de ces textes sont sans doute des *vaticinia ex eventu* (rédigés ou fixés après 628), mais ils témoignent d'un climat de prédiction de victoire romaine loin d'être unique.

Plus largement, le recueil dirigé par Reinink et Weltecke sur les « prophéties pendant le règne d'Héraclius » met en évidence ce climat d'attentes eschatologiques : homélies, poésie de cour et espérances messianiques juives en Palestine y traduisent des lectures téléologiques de la guerre, annonçant la restauration romaine et la restitution de la Vraie Croix. En somme, l'idée d'un retour en force des « Romains » n'est pas propre à la tradition musulmane : des voix chrétiennes contemporaines — homélies publiques de 626, poésie de Pisidie, apocalypses syriaques — portent elles aussi des annonces et espérances explicites de victoire byzantine, parfois « ex post », parfois « en direct ».

Autrement dit, les « annonces » et « lectures prophétiques » foisonnent — celles qui semblent se vérifier sont retenues, les autres tombent dans l'oubli : c'est un cas classique de biais du survivant.

Ensuite, il faut compter avec l'idéologie de la permanence romaine (l'horizon de « Rome éternelle ») qui perdure, sous des formes variées, jusqu'au Byzance du VII^{e} siècle. Cette idée — héritée et réaménagée — nourrit la confiance structurelle en un futur retournement : l'empire peut être accablé, mais il est « voué » à se redresser. Dans un tel cadre, parier sur un rebond romain n'a rien d'inconcevable pour des esprits formés à ces représentations.

On trouve un nombre considérable de prophéties eschatologiques dans les hadiths, jugées authentiques par la tradition, mettant en scène les Romains et annonçant des événements liés à la fin des temps — et dont la plupart ne se sont jamais réalisées. Précisément car on croyait les Rome éternelle. La croyance que la chute de l'empire byzantin était imminente à l'époque n'était pas universellement partagé contrairement à ce que les apologètes veulent faire croire.

Von Reich ment également et contredit par les sources qu'il utilise lui-même. Il affirme qu'après leur défaite face aux Perses, le moral des Byzantins était au plus bas. Or, c'est inexact : leur détermination demeurait intacte, et même plus forte que celle des Perses. C'est d'ailleurs cette résilience exceptionnelle qui explique en partie le retournement de situation des années suivantes.

supplanted the traditionally bearded Sasanian (and Achaemenid) kings of Iran as the pre-eminent ruler in western Eurasia, a claim which was simultaneously subverted by the assumption of the modest title of 'Pious *Basileus* in Christ'.[6]

11.1 Explanations

The reversal of fortunes in the 620s is far harder to explain than Sasanian success in the first two phases of the war. For that, we need only point to Roman divisions, the mobilization of large, perhaps unprecedentedly large Persian forces, the steady shift in the balance of strategic advantage as Persian forces pushed west to the Mediterranean coast, and the contrasting effects of victory and defeat on the two sides. Roman ideological resilience is also explicable. It is attributable partly to a widespread conviction, deeply implanted by six centuries of Roman imperial rule, that the empire was a fixed part of the earthly order and could not be expunged and partly to a belief in *theodicy*, in targeted divine intervention in human affairs, defeat and disaster being used to punish the misdoings, perhaps of the great, perhaps of the mass of the people, perhaps of both. Just as the Israelites had suffered when they offended and angered God, so the Romans were justly punished for their collective sins, and, in due course, *when their sins were thoroughly purged*, the defeats and disasters besetting them would end. Belief in a revival of fortunes was thus virtually ineradicable.[7]

But what of the extraordinary phenomenon of Heraclius' two counteroffensive campaigns? How on earth did the remnants of the defeated field armies and guards regiments gain the confidence not simply to fight but to take the war to the enemy? How are we to explain the victories won by Heraclius and his men over the numerically superior Persian armies deployed against them? And how was it that this small expeditionary force managed, in the end, to bring down the most successful of Sasanian rulers after Ardashir and Shapur I in the third century?

First of all, we must remember that Heraclius and his staff officers were able to draw on the accumulated wisdom of Greek, Hellenistic, and Roman military men. George of Pisidia notes that they did so in planning sessions during winter 621–2. They studied handbooks on warfare (and the diagrams of recommended formations in them).[8] The latest and most relevant was the *Strategicon of Maurice*, so called because it was written in Maurice's reign (582–602), probably before his armies moved on to the offensive against Slavs and Avars in the 590s. It was a

[6] See p. 349 above.

[7] This Deuteronomistic theology, which D. Gyllenhaal, 'The New Josiah: Heraclian Ideology and the Deuteronomistic History' (M. Phil., Oxford, 2015), traces back to the reforms of Josiah in the seventh century BC, underlies Theodore Syncellus' homily on the 626 siege. The key role of the king is to act as penitent-in-chief in the campaign to regain God's favour.

[8] Geo.Pis., *Heraclias*, ii.118–21, 133–43.

Les Byzantins, bien que proches de l'abîme, étaient galvanisés par une ferveur religieuse intense. La perte de Jérusalem en 614 et du *Vrai Croix* avait été vécue comme un désastre spirituel, transformant le conflit en une lutte quasi biblique (nouveau "David contre Goliath" selon les sources de l'époque). L'Église byzantine mobilisa la population : on promulgua des jeûnes, processions de reliques, sermons martiaux, etc. Le patriarche Serge de Constantinople, par exemple, organisa la défense de la capitale en 626 en persuadant les défenseurs que Dieu et la Vierge Marie combattaient à leurs côtés. Héraclius lui-même promettait le *martyre* et le Paradis à ses soldats tombés au combat, une promesse habituellement étrangère à la théologie byzantine, mais qui témoigne de l'exaltation du moment. Cette **détermination quasi fanatique** a permis aux troupes romaines de tenir bon et de se battre jusqu'au bout, alors que, dans le camp adverse, le moral n'atteignait pas le même degré d'ardeur.

https://www.academia.edu/39929430/A_note_reconsidering_the_message_of_Heraclius_silver_hexagram_circa_AD_615

https://www.jstor.org/stable/26014109

https://almuslih.org/wp-content/uploads/Library/Tesei%20-%20%27The%20Romans%20Will%20Win%27.pdf

Par ailleurs, l'ouvrage de James Howard-Johnston va à rebours des thèses défendues par Von Reich et de leur instrumentalisation apologétique. Plutôt que de citer sélectivement quelques lignes de son livre pour légitimer une lecture « miraculeuse » du Coran, il aurait été plus honnête intellectuellement d'en étudier la portée réelle. Howard-Johnston montre en effet que le climat apocalyptique de l'Antiquité tardive a profondément façonné l'imaginaire du Coran et de Muḥammad, notamment l'idée d'une fin du monde imminente. Sur ce point, la recherche contemporaine est largement convergente : le Coran exprime une attente eschatologique immédiate, non différée. Plusieurs hadiths, d'ailleurs considérés comme authentiques, annoncent la survenue de l'Heure du vivant même de compagnons ; lui et ses compagnons ont cru identifier l'Antéchrist (al-Dajjāl) à leur époque, et plusieurs « signes » décrits par le Coran se référaient manifestement à des événements contemporains. Quinze siècles plus tard, cette « proximité » annoncée ne s'est jamais réalisée — ce qui pose, on le voit, un problème théologique majeur que la littérature musulmane peine à affronter. Le sujet mériterait à lui seul une étude approfondie, tant il sape la prétention prophétique d'un texte censé annoncer la vérité ultime.

VI. LA COÏNCIDENCE AVEC LA BATAILLE DE BADR : UNE FARCE

Von Reich affirme que, puisque la sourate dit « ce jour-là, les croyants se réjouiront », les musulmans ne pouvaient pas se réjouir de la victoire romaine à Ganzak — sous prétexte qu'il fallait plusieurs mois pour qu'une telle nouvelle atteigne Médine. D'après lui, cela prouverait que le verset parlerait de Badr. Sauf que son raisonnement est une absurdité totale.

D'abord, la bataille de Ganzak est datée de juin 624, alors que Badr s'est déroulée en mars 624. Donc tout son petit échafaudage chronologique s'effondre immédiatement. Il ne maîtrise ni les dates, ni les sources, ni même le sens du texte qu'il commente. Ce « parallélisme » qu'il croit avoir découvert n'existe que dans son imagination.

Ensuite, il suffit de connaître un minimum de philologie coranique pour comprendre que l'expression « *yawma'idhin* » (ce jour-là) ne signifie pas forcément « le jour exact » au sens strict. Le Coran l'emploie constamment pour désigner une période ou un moment déterminé dans une séquence d'événements, pas nécessairement un jour calendaire.

Exemple :

Coran 9:36 — « Le nombre de mois, auprès de Dieu, est de douze, dans la prescription de Dieu, *le jour où Il créa les cieux et la terre.* »

Or, selon le Coran lui-même, Dieu a créé le monde en six jours. L'expression « le jour où » n'est donc évidemment pas littérale : elle désigne un moment déterminé dans le plan divin.

Même chose dans la sourate Al-Qiyamah, où « *yawma'idhin* » (« ce jour-là ») revient plusieurs fois pour parler du Jour du Jugement, alors que le verset s'adresse à l'instant même de la mort de l'individu. Von Reich, trop occupé à plaquer ses fantasmes de synchronisme, passe complètement à côté du sens linguistique et exégétique du texte.

Bref, tout son raisonnement est un contresens du début à la fin : ni fondement historique, ni rigueur linguistique, ni cohérence interne. Juste un gloubi-boulga pseudo-savants d'idées mal digérées.

CONCLUSION : LA PROPHETIE QUI N'EN EST PAS UNE — ET LA FAILLITE INTELLECTUELLE DE VON REICH

Au terme de cette lecture, il ne reste rien du « miracle » que Von Reich et ses disciples prétendent brandir comme preuve éclatante du divin. Rien — sinon une succession d'erreurs grossières, de citations tronquées, d'ignorance crasse de la philologie et d'une manipulation méthodique des sources.

D'abord, son **cadre métaphysique** s'effondre sous son propre poids : il confond l'inexpliqué et le divin, érige l'ignorance en preuve, et s'enferme dans le vieux piège du « Dieu des lacunes ». En bonne logique, son raisonnement ferait du Dajjâl, des sorciers, des moines bouddhistes ou des OVNIs des messagers de Dieu — un désastre intellectuel.

Ensuite, sur le plan **historique**, sa « prophétie » repose sur du sable : il situe la révélation de la sourate en 616 sans démonstration, prenant un khabar ahad comme argent comptant, alors que des sources la datent de 624, au moment où les Byzantins avaient déjà repris l'initiative. La « prédiction » devient alors un simple constat d'évolution militaire beaucoup plus prévisible.

Sur les textes, son ignorance confine au ridicule :

- Il déforme le mot *adnā*, pourtant attesté unanimement comme signifiant « la plus proche » et non « la plus basse ».
- Il méconnaît le sens de *arḍ*, qui, dans le Coran.
- Il force le texte à désigner la mer Morte alors qu'aucune bataille ne s'y est jamais déroulée et que le texte ne précise rien.
- Il se ridiculise en prétendant que des poèmes prouveraient un sens topographique du mot *adnā*

Sur le plan chronologique, il se contredit à chaque ligne : il prend pour victoire décisive le raid de Ganzak en 624, le qualifie de bataille anéantissante alors qu'il n'était qu'un coup symbolique avec peu de conséquences stratégiques. Pis encore, il veut y voir la réalisation d'une prophétie censée dater de 616, alors que la victoire n'arrive qu'en 628. Son édifice repose sur des dates bancales, des sources contradictoires et une ignorance complète des campagnes d'Héraclius.

Sur le plan sémantique, il abuse du verset « *yawma'idhin* — ce jour-là » pour fabriquer un synchronisme imaginaire avec Badr. Il ignore que l'expression coranique ne signifie pas « le jour exact », mais une période ou un moment, comme le montrent d'innombrables versets. Sa lecture littérale relève de l'analphabétisme linguistique.

Enfin, sur le plan **intellectuel**, il fait preuve d'une malhonnêteté constante : il sélectionne les sources qui l'arrangent, omet celles qui le contredisent, transforme les nuances en certitudes, les conjectures en dogmes, et les erreurs en révélations. Son discours pseudo-scientifique n'a d'autre fonction que de travestir une croyance en vérité démontrée.

Ce qui reste de sa « démonstration », c'est un ramassis de confusion historique, de charabia linguistique et de propagande théologique mal déguisée. Le miracle n'est pas dans le Coran — il est dans la capacité de Von Reich à enchaîner autant d'erreurs avec autant d'assurance.

En vérité, sa prétendue « prophétie des Romains » n'a jamais existé. Elle n'est qu'un bricolage apologétique tardif, né de lectures hâtives et de besoins dogmatiques. Le texte coranique, replacé dans son contexte, ne contient aucune annonce surnaturelle, mais une formule vague, souple et adaptable — parfaite pour nourrir les illusions de ceux qui cherchent des miracles partout sauf dans la raison.

Von Reich n'est donc pas un penseur : c'est un illusionniste. Son discours repose sur des sophismes, des contresens et un mépris total de la méthode. Et ses acolytes, qui confirment ses arguments, ne font que prolonger ce naufrage intellectuel.